
VERESS KÁROLY

A MÁSIK SZEMPONTJÁRA VALÓ TEKINTETTEL...

1.

Hogyan lehet megközelíteni hagyományos etikai kérdéseket a filozófiai hermeneutika nézőpontjából? Hozzásegíthet-e a hermeneutikai beállítódás az erkölcsi szituációk megértéséhez és megítéléséhez? Az ilyenszerű kérdések ma már nem kerülhetők meg a gyakorlati filozófia művelői számára.

Induljunk ki abból, ahogyan H.-G. Gadamer az *Igazság és módszer*ben az alkalmazás hermeneutikai problémájára vonatkozó szövegrészben az erkölcsi tudást jellemzi:

„Az ember erkölcsisége abban különbözik lényegileg a természettől, hogy benne nem egyszerűen képességek vagy erők működnek, hanem az ember csak tettei és viselkedésének módja révén válik olyanná, mint aki így keletkezve, azaz: így létezve meghatározott módon viselkedik.”¹

Az ember erkölcsisége, azaz „erkölcsi léte” tehát meghatározott módon való cselekvés és viselkedés formájában valósul meg. Nem spontán megnyilvánulásról, hanem olyan létmódról van szó, amelyben egyfajta tudás kap helyet és szerepet (még ha a cselekvés nem mindegyik mozzanata is tudatosul). Nem arra a „filozófiai tudásra” utalunk, amelyet a filozófiai etika, tágabban a gyakorlati filozófia munkál ki, azzal a céllal, hogy hozzásegítsen az erkölcsi probléma feltárásához és megértéséhez. Hiszen a filozófiai etika „nem akarja elfoglalni az erkölcsi tudat helyét”, csupán arra törekszik, hogy az erkölcsi jelenségeket megvilágítva hozzásegítse az erkölcsi tudatot ahhoz, hogy „világossá váljék saját maga számára”.² Itt arról a tudásról van szó, amely minden erkölcsi szituációban jelen van, s mint ilyen szervesen hozzátartozik az ember erkölcsi létéhez.

Feltevődik a kérdés: Milyen szerepet játszik egyáltalán a tudás „az ember erkölcsi létében”?³

Gadamer – az arisztotelészi etika hermeneutikai aktualitását felismerve – különféle válaszokat kínál erre a kérdésre, s ezek mindegyike az erkölcsi tudás egy-egy lényegi jellemzőjére mutat rá.

1 Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* (Ford. Bonyhai Gábor.) Gondolat, Budapest 1984. 221. [Hans-Georg Gadamer: *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* GW. Bd. 1. *Hermeneutik I.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990. 317–318.]

2 Uo. 222. [318.]

3 Uo. 221. [318.]

Mindenekelőtt az elméleti tudás elvontságával szemben az erkölcsi tudás *konkrét tudás*, mivel „a gyakorlati szituáció konkréciójában” fordul elő, számot vetve a tényleges cselekvési helyzet sajátos adottságaival, körülményeivel. Ebből kifolyólag az erkölcsi tudás magából a szituációból kiolvasható tudás, mely arra vonatkozik, hogy az adott helyzet „mit követel az embertől”,⁴ mit kell abban neki tennie. Az erkölcsi tudás tehát *normatív* jellegű tudás, amely nem a cselekvő tudatában a szituáció deskriptív leképezéseként ölt formát, hanem a konkrét cselekvés végrehajtására irányul. Továbbá, az erkölcsi tudás *személyes* jellegű, mivel „a cselekvőnek magának kell tudnia és döntenie, s ettől a feladattól semmiképpen sem tud megszabadulni”.⁵ Egy konkrét erkölcsi szituációban nem cselekedhet másvalaki helyettünk; a szituáció mindig a saját cselekedetünkben aktivizálódó tudásunk, döntésünk és felelősségünk révén nyeri el az erkölcsiségét.

A felsoroltak összegzéseként megállapítható, hogy az erkölcsi tudás nem „tárgyi tudás”; nem választható külön a szituációtól és az abban történő cselekvéstől mint tárgyától, sem pedig a cselekvőtől magától. A cselekvő nem csupán megismeri/felismeri és felméri a helyzetet, hanem ténylegesen cselekszik. Az ekként realizálódó tudás „öt magát közvetlenül érinti”, mivel „valami olyasmi, amit tennie kell” – mondja Gadamer.⁶ Az erkölcsi tudás tehát nem vonható ki a szituációból, és nem állítható szembe elméletiként a gyakorlatival, mivel megvalósulása és megmutatkozása a *gyakorlati cselekvés maga*. Hogyan jár el, milyen magatartást tanúsít a cselekvő egyén az adott szituációban? Ebben valósul meg és fejeződik ki a rá jellemző erkölcsi tudás.

Mivel nem tárgyi tudás, az erkölcsi tudás nem rendelkezik a szituáció konkréciójáról leválasztható érvényességgel. Ezért ezt a tudást *nem lehet tanítani*, csak *gyakorolni* lehet. Maga a *gyakorlati cselekvés* formálja meg a konkrét szituáción belül kerülő cselekvőt, és képezi ki az erkölcsiségét. Az így képződő tudás a végrehajtott konkrét cselekvés erkölcsi arcúlatán *megmutatkozik*. Olyan tudás ez, amely vagy megvan, vagy nincs meg. A cselekvésen meglátszik, ha megvan, de az is, ha nincs meg. Sem mással helyettesíteni, sem elrejteni nem lehet.

A vizsgált jellemzők egyazon irányba mutatnak: az erkölcsi tudás *szerkezeti kettősségére* irányítják a figyelmet, ami e tudás forrása és jellege esetében egyaránt megmutatkozik. E kettősségben rejlik az erkölcsi tudás *hermeneutikai* minősége.

Egyrészt ez a tudás a cselekvő számára a konkrét szituációból adódó követelményként fakad, tehát ki van téve a cselekvési helyzet *sajátosságának* és *változandóságának*: „a cselekvőnek olyasmivel van dolga, ami nem mindig úgy van, ahogy van, hanem másképp is lehet”.⁷ A cselekvőnek a maga *egyéni* módján kell cselekednie egy nyitott, dinamikus játéktérben, anélkül, hogy előzetes

4 Uo. [318.]

5 Uo. 222. [318.]

6 Uo. [319.]

7 Uo. [319.]

cselekedetei ismétlésébe bocsátkozhatna. A konkrét cselekvés *végrehajtása* az, ami egy meghatározott irányban egyértelműsíti, eldönti és lezárja a szituációt. Az adott helyzetben a cselekvő „tudásának az a feladata, hogy irányítsa a tetteit”, miközben ez a tudás nem áll előzetesen készen, hanem éppen ezekben a szituációt lezáró tettekben képződik. A cselekvés végrehajtása tehát az erkölcsi tudás szituáción belüli *körkörösségén* alapul: egyszerre kezdőpontja is és végpontja is a cselekvésnek, azaz olyan, a szituációban rejlő erkölcsi *potenciál*, amely az erkölcsi cselekvésben/cselekvésként *aktualizálódik*.

Másrészt Gadamer arra utal, hogy „a cselekvőnek a konkrét szituációt annak a fényében kell látnia, ami általában követeltetik tőle”.⁸ Úgy tűnik, hogy az erkölcsi tudásban/cselekvésben valamiképpen „az elv általánossága” is jelen van. De miként/hogyan van jelen? Semmiképpen sem valamiféle előzetes teoretikus tudásként, amelyet kívülről kellene alkalmazni a konkrét szituációra, de nem is valamiféle filozófiai etikai elvként. Az etika irányadó elvei ugyanis valójában nem másak, mint filozófiai kísérletek a cselekvésben megmutatkozó elvi általánosság, az abból kiszűrhető normatív követelmények feltárására, tudatosítására, rögzítésére. Az, ami a konkrét szituációban cselekvő egyéntől „általában követeltetik”, nem az elsajátított filozófiai leckéből származik, hanem magából a szituáció erőteréből felhangzó/megszólaló *jelzéseként* merül fel, amely a hasonló helyzetekben már megtörtént cselekedetek példaértékű tapasztalatait gyűjti egybe és hozza mozgásba: azt, hogy az illető egyén *máskor*, illetve, hogy *mások* hasonló helyzetben hogyan cselekedtek vagy cselekednének. A „máskor” és a „mások” itt arra utal, hogy az adott konkrét szituáció horizontjába a *másság* is beletartozik, mégpedig nem valamiféle elvont és általános elvi követelményként, hanem az ismétlődő, egymásba fonódó és egymást erősítő sajátos tapasztalatok közegében képződő *elvárásként*, amely a szituáció mindenkorai konkrécioja függvényében teljesíthető. Az általános követelmény tehát *minden* konkrét cselekvési helyzethez hozzátartozó *elváráshorizontként* érvényesül – innen az általánosság képzete –, de mindegyikben másképp, sohasem kétszer ugyanúgy. Ezért az általánossági képzet, tartalmi oldaláról tekintve – az episztemológiai érvényű általánosítástól eltérően –, nem az egyes szituációk különbségeinek az egységesítő meghaladása irányába mutat, hanem ellenkezőleg, a *másik* és a *másság* érvényre juttatása irányába a különbségek révén.

Az erkölcsi szituáció belső *jelzéssége* folytán tehát az erkölcsi tudás sajátos *szerkezeti kettőssége* tárul fel: egyszerre személyes és közös, egyedi és általános. Mint ilyen, nem annyira teoretikus tudattartalomként képződik, hanem gyakorlati cselekvőképességként, azaz *tapasztalat*-jellegű tudásként, amelyet nem szerezhetnek meg mások helyettünk. Az erkölcsi tudást mindenki egyénileg szerzi meg, s mégis a saját tudásom a másokéval is mindig közös. E belső kettősség határozza meg az erkölcsi tudás sajátos reflexivitását, azt, hogy az egyéni cselekvés úgy utal vissza a cselekvőre, hogy kizökkenti a személyessége mindenkorai zárt világából, s megnyitja számára a másokkal alkotott közösség dimenzióját.

8 Uo. 221. [318.]

A közösség ebben az összefüggésben nem valamiféle, az egyén köré/főle szerveződő sokaságot és intézményesíthető általánosságot jelent, hanem a másik *jelen* valóságát. Bármennyire is az egyéni cselekvés terepének tűnjön valamely konkrét erkölcsi szituáció, a benne képződő erkölcsi tudás szerves tartozéka a *másik*. Az erkölcsi cselekvés másokra irányultsága akkor is érvényesül, ha az adott helyzetben fizikailag nincs jelen, vagy nem vesz részt egy másik emberi lény. A másság mélyebb, hitelesebb tapasztalata valójában nem akkor képződik számunkra, amikor olyan helyzetbe kerülünk, hogy másokkal találkozunk, érintkezünk és azok más milyenségét, sőt idegenségét észleljük, hanem akkor, és minden olyan esetben, amikor erkölcsileg cselekszünk. Hiszen, gondoljunk bele: miként merül fel számomra, hogy egy konkrét szituációban mi az, ami „általában” követeltetik tőlem? Nem éppen azoknak a nekem/magamnak szegzett kérdéseknek a formájában, hogy: vajon mások mit tennének ebben a helyzetben, hogyan cselekednének? Vajon, amit most én teszek, hogyan fog kihatni másokra? Mások hogyan fogják azt megítélni? Mindazok a tapasztalatok, amelyek azzal kapcsolatosak, hogy valamely cselekedetünk hogyan hat egy másik emberre, hogyan érint meg és von be másokat az adott szituációba, arra utalnak, hogy egy konkrét tett erkölcsiségének az egyedüli hiteles próbája mindig a másik. Ám a viszony fordítva is érvényesül: a cselekedeteink erkölcsiségén keresztül világítódik meg a másik valós természete is: a másik nem mint az ego *alter* egója, nem mint az énünknek egy másvalakire irányuló projekciója jön számításba, hanem mint a tőlem/tőlünk ténylegesen *különböző* másik ember.

Ennélfogva az erkölcsi tudás/az erkölcsi tapasztalat bizonyul a *mátság* igazi, egyedül hiteles tapasztalatának. Csakis e mátság-tapasztalat horizontjában érthető meg ténylegesen a *szabadság* és a *felelősség* egymáshoz tartozása az erkölcsi cselekvésben.

A mátságra-vonatkoztatottság folytán válik ténylegesen beláthatóvá az erkölcsi tudás sajátos szerkezeti *kettőssége*, miszerint ez a tudás egyszerre egyediség és általánosság belsőleg egymáshoz tartozó *egysége* és ugyanakkor *különbsége*, s ez olyan különbség, amely – hermeneutikailag szólva – valójában nem akar különbség lenni. Más szóval, az erkölcsi cselekvés egyszerre bizonyul nyitottnak *horizontálisan* – a konkrét tett megvalósulási irányában – és *vertikálisan*, a végrehajtott konkrét tett másokra való vonatkozásában. A cselekvésként megvalósuló tudás a másikon keresztül vezető reflexivitás vertikális nyitottságában teljesedik ki *erkölcsi* tartalomként. Ily módon az erkölcsi tudás fentebb jelzett belső körkörösége korántsem jelent egysíkú körben járást a szituáció kijelölte határok között, mivel a szituációban rejlő erkölcsi potenciál konkrét cselekvésként való aktualizációja a másik irányában való továbblépésként, a másokkal való hatásösszefüggések nyitott horizontjában történik. Itt jól kirajzolódik az erkölcsi cselekvés esetében is a hermeneutikai kör lényegi jellemzője: az adott tapasztalati szituációban végrehajtott konkrét egyedi tett *erkölcsisége* a *másikra való tekintettel levés* átfogó értelemhorizontjában teljesedik ki ténylegesen.

2.

A gondolatmenetünk elején megfogalmazott kérdés a másik irányból is feltevődik: Hozzásegíthetnek-e az etikai kérdésfeltevések bizonyos hermeneutikai belátások helyesebb megvilágításához, avagy éppen azok rejtett korlátainak a feltárásához?

A hermeneutika és etika viszonyát hagyományosan többnyire a *phronészisz* – tágabban a gyakorlati filozófia – kérdésköre felől közelítik meg. Gadamer is ebből az irányból közelítve hangsúlyozza Arisztotelész hermeneutikai aktualitását. A *phronészisz*-elv azonban az erkölcsi tudást és cselekvést önmaga felől, pontosabban a cselekvő ember és annak a helyzete felől világítja meg. „Az erkölcsi megfontolás ön-tudását valóban egyedülálló önmagára vonatkozás jellemzi” – írja Gadamer.⁹ Ebben a megállapításban viszont, jól észlelhető módon, bizonyos fokú *egyoldalúság* rejlik, mivel nincs explicite tekintettel a másikra, csupán hallgatólagosan vonatkoztat rá, anélkül, hogy ténylegesen bevonná az elemzésbe. Holott a másik odatartozását maga a cselekvés végrehajtása implikálja. Ily módon a *phronészisz*-elv hangsúlyozásával jócskán a háttérbe szorítódik a másik gondolati szál, amely hasonlóképpen lényeges és érvényes az erkölcsi cselekvés természetének a megértéséhez. Ez pedig nem más, mint az a felismerés, hogy a hermeneutikának van egy másfajta nyitása is az etikaira: az erkölcsiség lényegének a *másik szempontja* irányából való megvilágítása, ami annyit jelent, mint a másikat a *saját szempontja* felől tapasztalni és érteni meg.

Az erkölcsi tudás egyoldalú önmagára vonatkozásán Gadamer is túltekint, de csak úgy, mint a másik cselekvésére irányuló megértés velejárójára. Úgy véli, hogy az erkölcsi tudáshoz hozzátartozó megértés „az erkölcsi megítélés egyik módja”, s ez csak olyanformán valósulhat meg, hogy „ily módon ítélkezve annak a helyzetnek a teljes konkrétságába helyezzük magunkat, amelyben a másinak cselekednie kell”.¹⁰ De mit jelent, hogy „annak a helyzetnek a teljes konkrétságába helyezzük magunkat”? Semmiképpen sem azt, hogy a másik helyébe kerülhetünk, s megszerezhetjük az ő tapasztalatait. Hiszen Gadamer is nyomatékosítja, hogy „itt sem általános tudásról van szó, hanem pillanatnyi konkrécióról”.¹¹ Az erkölcsileg tapasztalt ember nem azáltal értheti meg helyesen a másik cselekvőt, hogy cselekvésének minden részletét megtapasztalja, hanem azáltal, hogy „eleget tesz egy feltételnek: tudniillik annak, hogy ő is a helyeset akarja, tehát a másikkal ez a közösség kapcsolja össze”.¹² Ezért a megértő nem szembenállóként tekint a másikra, és nem akként ítéli meg a tetteit, hanem „egy sajátságos hozzátartozás viszonyában állóként, amely összeköti a másikkal, úgyszólván vele együtt érintve vele együtt gondolkozik”.¹³ Az azzal

9 Uo. 227. [328.]

10 Uo. 228. [328.]

11 Uo. [328.]

12 Uo. [328.]

13 Uo. [328.]

a készséggel párosuló ítélet és megértő viszonyulás, „hogya a másik sajátos helyzetét helyesen engedje érvényesülni”, a másik iránti *belátáshoz* vezet, s a megértő legtöbbször „elnézésre és megbocsátásra is” hajlamossá válik.¹⁴

Ha alaposabban szemügyre vesszük e megállapításokat, a közvetlen, pozitív töltetű mondanivalójukon túl még másvalami is kitér belőlük: az, hogy az erkölcsi tudás kettős természete az erkölcsi szituációra és cselekvésre nézve súlyos *veszélyeket* is magában rejt. Ennek kimutatásához viszont az szükséges, hogy a sokszor nagyon is nyilvánvalónak tűnő hermeneutikai belátásokat kritikailag szembefordítsuk önmagukkal. Ez a lehetőség éppen a *hermeneutikai kritika* természetéből adódik, s erre most érdemes odafigyelnünk.

Szemantika és hermeneutika című írásában maga Gadamer hívja fel a figyelmet a hermeneutikai kritika néhány lényeges vonására. Kimutatja, hogy a hermeneutikai kritika szükségképpen a hermeneutikai önreflexió formáját is magára ölti, ami akként valósul meg, hogy önnön kritikai erőfeszítéseire, azok feltételeire és meghatározottságaira is *kritikailag* reflektál. Ennélfogva megszabadít attól az *illúziótól*, hogy az előítéletekre és meghatározottságokra irányuló hermeneutikai reflexió előítéletektől és függőségektől mentes lenne.¹⁵

Az előítéletmentes kritika illúziójától való megszabadulás azonban – éppen az önreflexivitás jegyében – egy fontos kritikai felismerést eredményez: léteznek hermeneutikai előítéletek is. Úgy tűnik, hogy az erkölcsi tudattal kapcsolatos gadameri megállapítások sem mentesek bizonyos hermeneutikai előítéletektől, amelyek útját állják a másik erkölcsisége megértésének és helyes megítélésének. A továbbiakban három olyan mozzanatra próbálom ráirányítani a figyelmet, amelyek alátámasztják ezt az észrevételt.

1) Az erkölcsi tudás kettős természetében rejlő legfontosabb veszélyforrásra Gadamer is utal:

A cselekvőnek „a konkrét szituációt annak a fényében kell látnia, ami általában követeltetik tőle. Ez azonban negatíve azt jelenti, hogy az olyan általános tudás, melyet nem lehet konkrét szituációra alkalmazni, értelmetlen marad, sőt azzal fenyeget, hogy felismerhetetlenné teszi a konkrét szituációból eredő konkrét követelményt”.¹⁶

Az, ami általában követeltetik a cselekvőtől, éppen a szituáció konkréciójába való behelyezkedés, s annak a komolyan vétele a cselekvés folyamatában. Az „általában” itt tehát nem valamiféle tartalmas általánosságra utal, hanem egy formai követelményre: általánosság abban az értelemben, hogy senki sem vonhatja ki magát a konkrécióból. De a helyes belátáshoz egyúttal az is

14 Uo. [329.]

15 Vö. Hans-Georg Gadamer: *Semantik und Hermeneutik*. GW. Bd. 2. *Hermeneutik II.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. 182.

16 Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 221. [318.]

hozzátartozik, hogy a formai általánosság nem cserélhető fel semmiféle tartalmas általánossággal a cselekvés erkölcsisége vonatkozásában. A konkrét szituációban cselekvő egyén, az általa szerzett tapasztalat erkölcsi tekintetben nem helyettesíthető olyan általánosságokkal, mint a típus, a kategória, a minta, s a rá irányuló erkölcsi megítélés sem az ezekből fakadó előítéletekkel. Bármennyire is általánosíthatónak tűnjen kívülről egy adott cselekvési szituáció, az *erkölcsi* jellegét éppen az adja, hogy a cselekvő emberrel abban soha nem egy típus vagy kategória megtestesüléseként, hanem konkrét egyediséggént (a maga konkrét egyedi módján cselekvőként) találkozunk. Amennyiben az erkölcsi tudat foglyává válik az általánosíthatóság illúziójának, hitelt adva az ebből táplálkozó előítéleteknek – s hajlamos magára is úgy tekinteni, mint általános erkölcsi normákat hordozó etikai tudatra –, a sematizálás, kategorizálás, tipizálás hibájába esik, és elszakad a tényleges erkölcsi cselekvéstől. Ilyenkor a másik szempontjára való tekintettel levés helyébe *a szabályra való tekintettel levés* követelménye lép, ami az etikai hozzáállás látszata mögött éppen a hozzáállás *etikai* minőségét változtatja kérdésessé. Hiszen az általános szabály érvényesítése egy konkrét szituációban hamarabb vezet *erkölcsi diktatúrához*, mintsem a másik cselekedetének a helyes megítéléséhez és megértéséhez.

2) Azt mondja Gadamer az erkölcsi megértés lényegéről: „a másik sajátos helyzetét helyesen engedje érvényesülni”.¹⁷ Mit jelent itt a „helyesen”? Egyáltalán: mit jelent ebben a vonatkozásban a másik szempontjára való tekintettel levés? A gadameri kitételben észrevehető módon a gyakorlati hozzáállás kétfajta lehetősége körvonalazódik:

Jelentheti a) a szempontok másságára, tehát a mások szempontjai *másságára* való tekintettel levést, e másság elvi elfogadását. De abból, hogy elfogadom: nemcsak egyféle nézőpont, hanem különféle szempontok lehetségesek, nem következik, hogy ténylegesen ismerem is, hogy miben áll a másik másmilyensége, hogy belátom az egyes másságok tartalmi különbségeit, és a saját tapasztalati horizontjukban értelmezem és értem meg az enyémtől eltérő érvényesség-igényeiket. A szempontok másságára való tekintettel levésben a saját demokratikusnak kívánt beállítódásom, a másságok iránti türelmem és jó szándékom fejeződik ki, tehát ez a hozzáállás elsődlegesen *engem* jellemez, de ettől még messze esik a másik sajátos helyzetének a helyes érvényesülése.

És jelentheti b) a másik személy ténylegesen fennálló *másikságát*, azt a valós tapasztalatot, hogy a másik ugyancsak konkrét szituációban a maga módján cselekvő személy, akinek a saját szempontja az enyémtől eltérő szempontként merül fel. A szempontok különbségéből világosan belátható, hogy még ha átfogó erkölcsi értelemben véve a cselekvők *helyesre* való irányultsága közösnek is tekinthető – mindegyikük a helyesre irányul –, a „helyes” különféle tartalmakkal és értelemekkel fog bírni a konkrét szituációkban cselekvők számára.

17 Uo. 228. [329.]

Így az erkölcsi megértés nem merülhet ki annak a belátásában, hogy a másik konkrét cselekvése is az erkölcsileg helyesre irányul, hanem annak a feltárását feltételezi, hogy a másik számára, a saját szempontja felől tekintve miben áll az erkölcsileg „helyes”?

A kétfajta gyakorlati beállítódás közti különbség figyelmen kívül hagyása azzal a veszéllyel jár, hogy a másságra való tekintettel levés és a demokratizmus leple alatt a saját tapasztalatainkkal ruházzuk fel a másikat, és összetévesztjük a saját szempontjainkat az övéivel. Holott a másik megértése a saját szempontja szerint, a másik önmagával szembeni igazságigényének a megőrzését és megértését jelenti ténylegesen, ami a reális különbségek belátását feltételezi, s az esetleges szembenállások vagy akár a konfliktusok felvállalásával is együtt jár.

Ennek az erkölcsi történésnek a lényege a hiteles fordítás példájával és gyakorlatával világítható meg a leginkább. A fordítás során az, ami saját, és az, ami idegen, egy új egységbe szerveződik, oly módon, hogy a másik szöveg és nyelv önmagával szembeni igazságigénye a legteljesebb mértékben megőrződjön. A hiteles fordítás során a másik (és nem a másiktól alkotott saját véleményünk) és vele együtt mi magunk (és nem a magunkról alkotott saját véleményünk) egy új értelmezési horizontba integrálódnak.¹⁸ A másik megértése a saját szempontja szerint tehát azt feltételezi, hogy engedjük előlépni a róla alkotott véleményünk mögül magát a másikat a saját másságában. Ehhez viszont nekünk is elő kell lépniünk a magunkról forgalmazott kép mögül a saját valóságosságunkba. Ebben a játékban szerezheti meg ki-ki a maga tapasztalatát arról – s ez az, ami közös tapasztalattá, a tapasztalatok tapasztalatává válhat –, hogy egyik valóság sem abszolút érvényű, mi több, egymást kölcsönösen határolják. A hermeneutikai hozzáállás fontos *kritikai* hozadékát érhetjük itt tetten. Ez pedig nem más, mint a tapasztalatok különféleségei mentén képződő kritikai dimenzió érvényre juttatása. A másik másságának a helyesebb meglátása a saját tapasztalataink határainak a helyesebb belátásához is elvezet. Ily módon a hermeneutikai kritika számára megadatik az esély, hogy e különböző valóságok mindegyikét – a magunk valóságát is és a másik valóságot is – a *saját igazságához* juttassa közelebb. Ebben a kritikai horizontban válik beláthatóvá, hogy „az igazság”, amelyhez hermeneutikai értelemben a tapasztalati valóság felemelkedhet, és általa teljessé válhat – az elméleti igazság egységességétől és általánosságától eltérően –, a konkrét gyakorlati igazságok sokaságának és sokféleségének formáiban valósulhat meg.

3) Az előbbi gondolatsor előremutat egy harmadik veszélyforrásra az erkölcsi tudat működésében: bizonyos, olykor kellőképpen nem reflektált erkölcsi előítéletek kitermelődésére. A hermeneutikai kritikának egy fontos önreflexív belátása vezet el az erkölcsi előítéletesség feltárásához. Tudatában kell lenniünk annak – mutat rá Gadamer –, hogy az emberi tudat határolt, és *olyankor is határolt*,

18 Vö. Hans-Georg Gadamer: *Semantik und Hermeneutik*. 183.

*amikor saját határoltságával szembesül.*¹⁹ Ennélfogva sem az önreflexió, sem az (ön)megértés sohasem lehet teljes. Ugyanakkor a minket határoló másikkal való találkozás az önreflexiónkat serkentő erőforrássá válhat, s az önismeretünk tartalmi gyarapodását eredményezheti. Mindez viszont a saját határainkkal való kíméletlen/kényelmetlen szembesülés kockázatával jár.

A hermeneutikai reflexió tehát egyszersmind az öntudat önkritikájaként valósul meg, melynek során próbára teszi saját magát: felvállalja-e a másik másságával való nyílt találkozást, vagy az előítéletek kitérő útját választja?

A másságra való tekintettel levés látszatai mögött milyen erkölcsi előítéletek hordozhatnak a másik szempontjai előli kitérőt? Ennek megvilágításához vessünk még egy pillantást arra, amit Gadamer az erkölcsi megértés kapcsán mond: aki helyesen ítél, „kész arra, hogy a másik sajátos helyzetét helyesen engedje érvényesülni, s ezért legtöbbször elnézésre és megbocsátásra is hajlamos”.²⁰

Első megközelítésre egyértelműnek tűnik, hogy Gadamer itt a másikhoz való viszonyulás erkölcsisége fokmérőjének a toleráns, elfogadó, egyetértő és együttműködő magatartást tekinti, a megbocsátásra való hajlandóságig elmenően. De éppen a megbocsátás gesztusa körüli korántsem könnyűszerrel feloldható erkölcsi nehézségek kapcsán merül fel joggal a kérdés: vajon nem csupán egy hermeneutikailag motivált erkölcsi előítélet húzódik meg ebben a beállításban? Valójában e kérdés hatóköre ennél jóval tágabb és átfo-góbb: a másik szempontjára való tekintettel levés, s a hozzátartozó megértés vajon szükségképpen jelenti-e az egyetértést, az elfogadást, a különbségek kiküszöbölését, a szembenállás meghaladását? Azaz a helyesre való közös törekvés egyfajta elnézéssel és lemondással jár-e, a saját szempontoknak a másikiéhez való engedékeny hozzáigazítását feltételezi-e a jóindulat jegyében? Vajon a „helyes” *helyessége* nem éppen ennek a fordítottját követeli meg? Vajon nem akkor valósulhat-e meg a helyesre való törekvés is a maga értelme szerint, ha a saját szempontommal szembeni engedékenységgel és alkalmasint lemondás helyett inkább megerősít az ítéletemben és a cselekedetemben? Más szóval: a másik szempontjára való tekintettel levés arra utal-e szükségképpen, hogy a konszenzusra való törekvés az erkölcsi helyesség egyedüli útja? Nem inkább egy erkölcsi előítélet fejeződik ki ebben, amely a kulturális beidegződései révén elhomályosítja a másik szempontjára való tekintettel levésben rejlő *disszenzus* valós lehetőségét és produktivitását?

A probléma kulcsa talán egy mélyebben fekvő kérdésben rejlik: Vajon a másik szempontjára való tekintettel levés hosszabb távon a másságok közötti különbségek eltűnéséhez, avagy éppen a határozottabb érvényre jutásához vezet? És vajon feltétlenül egyetértésre kell-e jutni ott, ahol lényegbevágóak a különbségek? Egyedül a kérdés ilyenszerű feltevése irányíthatja rá a figyelmet a *különbségek* megkerülhetetlenségére és valóságára, valamint a velük való gyakorlati számvetés erkölcsi komolyságára. Ugyanis a másik másságával

19 Vö. uo.

20 Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 228. [329.]

járó különbségek belátása nyújthat tapasztalati alapot egy olyan kritikai attitűd számára, amely képes számot vetni a konszenzusra való törekvések vélt egyértelműségében rejlő előítéletességgel. Ebben a kritikai horizontban válik beláthatóvá, hogy csakis a saját szempontoknak az egymás vonatkozásában való megerősítése, nem pedig az elgyengítése teszi lehetővé úgy a saját magunk irányában való tisztábban látást, mint a másokra való tényleges rálátást, a másik *másságának* a helyes felismerését, s azoknak a magatartásformáknak a kiképződését, amelyek a másikhoz *mint másikhoz* való hiteles viszonyulás és a valós disszenzus körülményei közötti cselekvés feltételeit hordozzák.

A konszenzus melletti egyértelmű elköteleződést tételező hermeneutikai beállítódás nem több a kritikai önreflexivitást nélkülöző hermeneutikai előítéletnél. Egyik rövid esszéjében (*Nyelv és megértés*) Gadamer maga is hangsúlyozza, hogy súlyos tévedés lenne azt gondolni, hogy a megértés egyetemessége, amely mellett hermeneutikailag érvelünk, feltétlenül a társadalmi harmóniára törekvő, egységesülő/egységesítő és konzerváló magatartást eredményez a környező világhoz való hozzáállásunkban.²¹ Már annyi is elég lenne, hogy képesek legyünk önmagunk jobb megértéséhez jutni, mert ezáltal helyesebb döntéseket hozhatunk a másokhoz való viszonyulásaink során. Ennek hiányában ugyanis – a korábban említett erkölcsi diktatúrával szemben – az ellenkező végtelen lesekedő hibába eshetünk: a másokra való *elv nélküli* tekintet, azaz a jóindulat *gyenge* erkölcsiségének a hibájába. Az önmagunk lelkiismereti megnyugtató végett gyakorolt erkölcsi helyesség, melynek horizontjában ugyanolyan jóindulattal tekintünk a különféle másságokra, korántsem eredményezi a valós különbségek és ellentétek feloldódását; sokkal inkább azok leplezését, sőt elrejtését vonhatja maga után.

21 Vö. Hans-Georg Gadamer: *Sprache und Verstehen*. GW. Bd. 2. *Hermeneutik II.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. 188.